Terrain

9 (1987)
Habiter la Maison

Gérard Lenclud

La tradition n'est plus ce qu'elle était...

Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* [En ligne], 9 | 1987, mis en ligne le 19 juillet 2007, 04 janvier 2013. URL : http://terrain.revues.org/3195 ; DOI : 10.4000/terrain.3195

Éditeur : Ministère de la culture / Maison des sciences de l'homme
http://terrain.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur :
http://terrain.revues.org/3195
Document généré automatiquement le 04 janvier 2013. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.
Propriété intellectuelle

Gérard Lenclud

La tradition n'est plus ce qu'elle était...

Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie

Pagination originale : p. 110-123

114

LA TRADITION N'EST PLUS CE QU'ELLE ETAIT...

117

1 Les termes de tradition et de société traditionnelle sont, l'on n'ose dire traditionnellement, associés à l'exercice de l'ethnologie. Pour beaucoup, ethnologues compris, cette discipline se consacre à la description et à l'analyse des faits les plus traditionnels et privilégie, pour des raisons sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre ici, l'investigation des formes les plus traditionnelles de la vie sociale. Bref, la tradition serait le pain quotidien des ethnologues, son étude la marque distinctive de leur activité.

2 Or, il arrive souvent que la fréquence d'emploi de certains mots soit inversement proportionnelle à la clarté de leur contenu. On en use comme sans y penser. Cette situation ne s'observe pas seulement dans le langage ordinaire mais aussi à l'intérieur des sciences sociales. On peut y vérifier que certains termes d'usage courant sont, à l'image des mots d'ordre politiques, fort peu définis. Ce n'est sans doute pas un hasard ni nécessairement un mal. La portée heuristique de certaines notions, notamment sociologiques, tient pour une part à leur indéfinition relative. Celle d'intégration, par exemple, qui occupe pourtant une place majeure dans les théories durkheimiennes, est parmi les moins spécifiées pour cette raison qu'elle est, en toute rigueur indéfinissable, peut-être aussi parce que, comme des commentateurs en ont fait l'hypothèse, cette indéfinition remplit une fonction dans l'économie de la pensée durkheimienne.

3 Il n'est pas sûr, en revanche, que l'emploi presque obligé du terme « traditionnel » en ethnologie ne présente pas quelque inconvénient. En effet, il contribue à la consolidation d'un cadre de référence intellectuel, constitué par un système d'oppositions binaires (tradition/changement, société traditionnelle/société moderne) dont la pertinence se révèle tout à fait problématique si l'on affecte à ces oppositions une valeur générique. Les quelques réflexions qui suivent trouvent leur point de départ dans cette constatation fort banale que bien des ethnologues ont faite mais dont bien peu se sont préoccupés de tirer la conclusion.

4 Mettons donc à part l'usage automatique et, pour tout dire, paresseux des termes de tradition et de société traditionnelle et tentons, à la lumière de travaux récents[1], de les prendre au sérieux, au pied de la lettre en somme. Qu'est-ce au juste qu'une tradition ? Que pourrait être un fait

traditionnel ? Suivant quels critères est-il possible d'organiser le recensement de tels faits ? De quelles propriétés sont-ils pourvus dont seraient par voie de conséquence privés les faits non traditionnels ? Peut-on définir de manière autre que négative ou oppositive les univers sociaux et culturels traditionnels ? A quoi renvoie, en un mot, l'attribut de traditionalité ?

La notion de tradition

5 On remarquera d'abord que le contenu de la notion de tradition, telle qu'elle est le plus fréquemment employée en ethnologie, n'est aucunement en rupture avec l'acception courante du terme de tradition. La tradition de l'ethnologue se confond assez généralement avec la tradition du sens commun. Or qui dit sens commun dit en réalité culture particulière, la nôtre en l'occurrence. La tradition de l'ethnologue s'inscrit dans une représentation culturelle, c'est-à-dire conventionnelle (n'allant nullement de soi), du temps et de l'histoire. La représentation d'un temps linéaire, d'une histoire où le passé est pensé comme derrière nous et toujours s'abolissant dans un présent nouveau. S'avancerait-on beaucoup en faisant l'hypothèse que seule la culture occidentale moderne considère que tradition et changement sont foncièrement antinomiques ? Cette distinction que nous opérons sans presque y penser prend place dans toute une série de contrastes entre passé et présent, entre statique et dynamique, continuité et discontinuité et s'inscrit en même temps dans une tendance qui nous est propre de confondre l'histoire avec le changement comme si la persistance d'un état de fait dans le temps n'était pas, elle aussi, historique[2]. Le changement seul ferait l'histoire.

6 Tout autre est le statut de la tradition, à supposer qu'elle en ait un, à l'intérieur de cultures pensant leur temps et leur régime d'historicité sous une forme non plus linéaire mais, par exemple, cyclique. Ici l'événement n'est plus conçu comme unique et inédit mais comme identique à son original. L'expérience du passé se fait dans le présent ; au lieu d'une coupure entre passé et présent, le passé est regardé comme sans cesse réincorporé dans le présent, le présent comme une répétition (et non, exceptionnellement comme un bégaiement).

7 Or, est-il besoin de rappeler que rien ne permet d'affirmer que notre propre conception du temps et de l'histoire est plus « objectivement » exacte, adéquate à la réalité des choses, vraie en somme, que la conception que s'en font ou s'en feraient ces sociétés que nous appelons traditionnelles ? L'histoire invente-t-elle plus qu'elle ne reproduit ? Réitère-t-elle plus qu'elle n'innove ? C'est affaire de point de vue. Bref, cette représentation du passé et du présent, de leurs rapports, d'où découle l'usage que nous faisons de la notion de tradition, est tout autant que d'autres un préjugé culturel, une tradition.

8 Cela étant rappelé, tentons pour employer un mot à la mode, de déconstruire cette notion de tradition telle qu'elle est enracinée dans notre sens commun. Comme on peut aisément le vérifier, en consultant par exemple des dictionnaires, son contenu est pour le moins composite. Elle rassemble des significations dont chacune, on va le voir, prise isolément, est équivoque et dont la cohérence d'ensemble est hypothétique.

La tradition en trois questions

9 La notion de tradition renvoie d'abord à l'idée d'une position et d'un mouvement dans le temps. La tradition serait un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue. Soit quelque chose d'ancien, supposé être conservé au moins relativement inchangé et qui, pour certaines raisons et selon certaines modalités, ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf. La tradition serait de l'ancien persistant dans du nouveau. Cette première acception de la notion de tradition comme objet glissant du passé vers le présent coïncide parfaitement avec l'image que l'on se fait couramment du travail ethnologique sur la tradition, notamment dans les sociétés dites modernes. La mission de l'ethnologue serait de collecter ces éléments du passé encore observables dans le présent, formant en quelque sorte patrimoine, d'expliquer comment sinon pourquoi ils continuent à être conservés, comment sinon pourquoi ils comportent encore un effet social et font sens.

10 Mais comme il ne viendrait à l'idée de personne de considérer comme traditionnel *tout* ce qui nous vient du passé, la notion de tradition renvoie aussi à l'idée d'un certain domaine

de faits ou, si l'on préfère, d'un dépôt culturel sélectionné. La tradition ne transmettrait pas l'intégralité du passé ; il s'opérerait à travers elle un filtrage ; la tradition serait le produit de ce tri. Ce n'est certainement pas un hasard si, à nos yeux d'Occidentaux confrontés à d'autres cultures, la religion apparaît comme le champ par excellence de la tradition. Lorsque nous évoquons la tradition de tel ou tel peuple, de tel ou tel groupe social, nous ne nous référons pas à n'importe quel type d'institution, d'énoncé ou de pratique. Autrement dit, nous associons à la notion de tradition la représentation d'un contenu exprimant un message important, culturellement significatif et doté pour cette raison d'une force agissante, d'une prédisposition à la reproduction.

11 Enfin, outre l'idée d'une inscription et d'une circulation dans le temps, outre celle d'un message culturel lourd de sens, la notion de tradition évoque l'idée d'un certain mode de transmission. De même que tout ce qui survit du passé n'est pas *ipso facto* traditionnel, tout ce qui se transmet ne forme pas nécessairement tradition. La tragédie classique en tant que genre, bien que venue du passé, jouée et commentée de nos jours, bien que véhiculant quelque chose d'important pour notre sensibilité culturelle, ne rentre pas à l'évidence dans le champ de ce que nous nommons tradition. Cette dernière est donc à la fois ce qui se transmet dans l'ordre de la culture et un mode particulier de transmission. Ce qui la caractériserait n'est pas seulement le fait qu'elle soit transmise mais le moyen par lequel elle a été transmise. Comme on le sait d'ailleurs, le terme « tradition » vient du latin *traditio* qui désigne non pas une chose transmise mais l'acte de transmettre[3]. De manière très générale, on peut dire qu'est traditionnel, en ce troisième sens, ce qui passe de génération en génération par une voie essentiellement non écrite, la parole en tout premier lieu mais aussi l'exemple. L'Église catholique parle de tradition pour désigner des connaissances transmises mais absentes des Écritures saintes. Van der Leeuw précisera à propos des religions du Livre : « La tradition de la parole sainte est orale à l'origine, elle vit en étant récitée. Plus tard seulement, la tradition orale fait place à la tradition écrite. Mais la fixation écrite du texte sacré ne contribue pas en première ligne à préciser la tradition mais à dominer la parole écrite dont dès lors on peut faire ce qu'on veut. » L'écriture n'est que la représentation d'un verbe qui reste au premier chef parole. Toutes choses égales par ailleurs, la manière dont l'ethnologue transcrit des traditions est une entreprise à maints égards paradoxale puisqu'il s'agit de consigner par écrit — et comment faire autrement ? — une oralité consubstantielle à la tradition en respectant autant que faire se peut l'originalité du moyen de transmission autochtone.

12 Ainsi cette notion de tradition dont le contenu nous paraît aller tellement de soi, tomber en quelque sorte sous le sens, associe en réalité trois idées fort différentes et point nécessairement cohérentes entre elles : celle de conservation dans le temps, celle de message culturel, celle de mode particulier de transmission. Or chacun de ces trois éléments de définition prête à équivoque. Aucun d'eux ne définit rigoureusement un attribut de traditionalité, c'est-à-dire une propriété exclusive dont seraient dotés les faits dits traditionnels.

La tradition est-elle d'hier ?

13 La conservation dans le temps est-elle un critère de traditionalité ? L'idée sous-jacente à cette conception de la tradition est qu'un objet culturel peut être dit traditionnel dès lors qu'il répète un modèle d'origine élaboré à une époque plus ou moins éloignée. Seraient traditionnels un mythe, une croyance, un rite, un conte, une pratique, un objet matériel, toute institution préservée de la transformation. La tradition serait l'absence de changement dans un contexte de changement.

14 Passons rapidement sur ce que peut avoir de paradoxal le fait, en ethnologie, de définir la tradition comme permanence du passé dans le présent et son étude comme la « recherche d'une causalité que la chronologie exprimerait » (Pouillon, 1975 : 159). Le temps serait bien, en effet, le principe d'intelligibilité grâce auquel la tradition prendrait sens. Voici qui réduirait l'ethnologie à n'être qu'une histoire et une histoire, qui plus est, le plus souvent impossible. Paradoxe qu'à la suite de Pouillon l'on peut énoncer ainsi : les ethnologues se consacrent principalement à des sociétés qu'ils disent être traditionnelles alors même qu'ils ne connaissent rien ou presque de leur passé, pas suffisamment en tout cas pour être assurés, à supposer qu'ils

le prétendent, qu'elles se soient reproduites sur le mode de la continuité. Comment qualifier de traditionnels une société, un objet culturel dès lors qu'il n'est aucun moyen de vérifier qu'ils sont réellement identiques à une formule d'origine qui n'a jamais, et pour cause, été directement observée ? Nous verrons d'ailleurs que les ethnologues n'hésitent nullement à désigner comme traditionnels des phénomènes dont ils savent pertinemment qu'ils ne sont pas conformes à un original qu'ils savent également ne pas exister.

15 Passons également sur cette constatation de bon sens, à savoir qu'il n'y a pas, heureusement ou malheureusement c'est selon, de table rase dans l'ordre de la culture. Tout changement, si révolutionnaire puisse-t-il apparaître, s'opère sur fond de continuité, toute permanence intègre des variations. L'opposition canonique entre tradition et changement n'est pas sans présenter quelque analogie avec la fameuse image du verre à moitié vide et du verre à moitié plein. Que l'un le soit, vide ou plein, aux trois quarts et l'autre au quart ne change strictement rien à l'affaire.

16 Venons-en à l'essentiel qui est que tous les objets culturels pourtant qualifiés de traditionnels par les ethnologues subissent des changements. Tous ont éprouvé l'expérience que d'une récitation à l'autre, par exemple, le texte d'un mythe ou d'un conte varie, soit que soient omis certains éléments, soit que d'autres y soient incorporés ; que d'une cérémonie à l'autre, le rituel ne se déroule pas d'une manière identique. L'accomplissement d'une tradition n'est jamais la copie identique d'un modèle dont tout dément, au demeurant, qu'il existe. Comme Lévi-Strauss en a fait la démonstration, le principe de substitution s'épanouit dans la « pensée sauvage ». Vient-il à manquer tel ingrédient qu'on le remplace sans hésiter par un autre : il ne s'exprime pas pour autant le sentiment de manquer à la tradition. Elle n'a pas l'étiquette inflexible, le protocole immuable. Bref la tradition, supposée être conservation, manifeste une singulière capacité à la variation, ménage une étonnante marge de liberté à ceux qui la servent (ou la manipulent). Comme le dit Boyer, « la plupart des ethnologues, même convaincus de l'équation tradition = conservation, se gardent bien d'affirmer qu'il y a conservation littérale des objets culturels qu'ils disent traditionnels » (Boyer, s.d. : 14). Or ainsi que chacun le sent bien, l'entreprise visant à calculer un taux de transformation (ou de conservation) est absurde comme est dénuée de sens la fixation d'un seuil qui, respecté, attesterait d'une permanence et, dépassé, dénoterait la présence de changement. Les sciences de la culture ne disposent pas de baromètres.

17 En un mot, comment la conservation pourrait-elle être un critère de traditionalité puisque rien ne permet d'en mesurer rigoureusement le degré et que l'idée même de mesure se révèle indéfendable ?

La tradition livre-t-elle un message ?

18 On répondra sans doute à de tels arguments en faisant valoir que l'essentiel de la conservation traditionnelle ne se trouve pas dans la lettre (ou dans la forme littérale) mais dans l'esprit, soit dans le contenu sous-jacent aux manifestations de la tradition. Les différences d'expression seraient accessoires si le message reste identique. Qu'importe le flacon pourvu qu'on ait la tradition !Prenons cette idée au sérieux même si l'ethnologie se doit, comme par vocation, de juger suspecte toute distinction en termes de lettre et d'esprit, de forme et de fond.

19 Cette idée que la tradition réside dans un message transmis de génération en génération au moyen de formes susceptibles, elles, de changer, nous conduit en fait à aborder le deuxième élément de définition de la tradition, celui qui la dote précisément d'un contenu socialement important, culturellement significatif. S'agit-il là d'un critère opératoire du fait de traditionalité ?

20 Une telle conception de la tradition comme message culturel revient à dire que les pratiques et les énoncés qu'observe et enregistre l'ethnologue ne sont pas à proprement parler des traditions mais des expressions de la tradition. Un mythe, un rituel, un conte, un objet constitueraient moins des objets traditionnels en tant que tels que des manifestations de représentations, d'idées et de valeurs qui seraient, elles seules, *la* tradition. Celle-ci serait cachée derrière les paroles et les gestes, les orientant en arrière-plan mais restant toujours à déchiffrer. Pour prendre un exemple simple, ce qu'il y aurait de traditionnel dans une maison traditionnelle serait moins son architecture exacte ou les matériaux dont elle est faite que l'« idée » ayant

présidé à sa construction, le complexe de sens cristallisé en elle et ayant survécu identique à la transformation éventuelle de ses éléments constitutifs. La tradition serait ce noyau dur, immatériel et intangible, autour duquel s'ordonneraient les variations.

21 Remarquons immédiatement que cette représentation de la tradition comme message en arrière-plan, enfoui dans les comportements et les discours, est parfaitement congruente avec un autre usage du terme « tradition ». Lorsqu'on parle de tradition dogon, pueblo, kabyle ou bretonne, ne se réfère-t-on pas à une vision générale du monde, à un style culturel de ressentir, de penser et d'agir qui constituerait, d'une certaine façon, le « génie » de ces peuples ?

22 Mais réduire la tradition à ce qui se manifesterait, sous des formes très variables, de l'esprit durable d'une culture, de sa philosophie en somme, pose à l'évidence un certain nombre de problèmes. Celui-ci d'abord qui transparaît dans l'attitude des ethnologues sur le terrain : ils n'affectent pas le statut de traditionalité à tous les actes et à tous les énoncés observés et recueillis. Seuls certains leur apparaissent réfléchir la « tradition ». Or pourquoi cette dernière s'incarnerait-elle dans certains gestes et pas dans d'autres, dans certaines paroles à l'exclusion d'autres ? A supposer que le message de la tradition soit socialement partagé à l'intérieur d'un groupe humain, ce qui est un postulat implicite de nombreux travaux ethnologiques, pourquoi n'orienterait-il pas la totalité des comportements de ce groupe ? Pourquoi tout ne serait-il pas traditionnel ? Or comme le souligne justement Boyer, il ne viendrait à l'esprit d'aucun ethnologue de considérer comme « traditionnelle », par exemple, la langue d'une société, langue qui est pourtant à la fois la matrice et la condition de possibilité de tout regard sur le monde. L'ethnologue opère donc une sélection implicite qui contredit la vision de la tradition comme grille interprétative.

23 Mais une telle conception de la tradition soulève bien d'autres problèmes amplement évoqués par Boyer. Si l'on admet que la tradition est, peu ou prou, une sorte de « théorisation » du monde, elle devrait pouvoir faire l'objet d'une énonciation sous la forme d'un ensemble de propositions cohérentes entre elles, à la manière de ces livres qui s'intitulent « Ce que je crois », dus à la plume d'auteurs soigneusement choisis par les éditeurs. Certains ethnologues ont affirmé la possibilité d'une telle transcription comme en témoigne la tradition africaniste des traités de cosmogonie indigène. Mais ces recueils de la tradition ont été généralement effectués non pas sur la base de l'observation et de l'enregistrement d'actes et énoncés « traditionnels » mais à partir de véritables interrogatoires de gardiens spécialisés du savoir, de détenteurs autorisés de la connaissance, bref de fondés de discours. Or ceux-ci procèdent à une mise en ordre totalisante dont les effets sont encore accentués par les interventions de l'ethnologue. On peut dès lors se demander dans quelle mesure la tradition ainsi rapportée relève d'une élaboration sociale et oriente véritablement les comportements ordinaires. Qui soutiendrait, par exemple, qu'ici même le savoir des théologiens recouvre l'expérience de la tradition partagée par les paroissiens réaccomplissant chaque dimanche les gestes communs de la liturgie ? Une tradition ignorée du plus grand nombre est-elle une tradition en ce sens et quelle peut être sa force agissante ?

24 Il convient de s'interroger sur le statut à maints égards étrange de cette tradition vue comme complexe d'idées le plus souvent implicites, jamais formulées si ce n'est par des spécialistes patentés, pourtant fidèlement transmises et contraignantes en ce qu'elles pousseraient un corps social dans son entier à réitérer certaines pratiques. Peut-on vraiment croire que répéter une tradition, c'est reproduire en actes un système de pensée ? Prenons un exemple concret : celui des manières de table. Il ne fait aucun doute que derrière la façon de disposer assiettes et couverts, d'en user et de se tenir en général, il y a une certaine conception symbolique de l'ordre des choses — pourquoi pas des fragments de cosmogonie ? — sur laquelle des spécialistes pourraient nous éclairer. Ils nous livreraient donc des éléments de signification qui seraient, seuls, la tradition dans l'acception que nous avons vue. Mais l'immense majorité des convives se mettant à table ignorent cette tradition. Tout au plus certains ont-ils là-dessus quelques idées lacunaires et, sans doute, contradictoires. Peut-on faire l'hypothèse que la tradition, le système complet des idées et des valeurs dont chaque convive peut au mieux mobiliser quelques vagues notions, soit le véritable agent de la reproduction « traditionnelle » de ces manières de table ? Met-on ici sa fourchette à gauche et son couteau à droite pour répéter inconsciemment des

principes abstraits régissant l'opposition gauche/droite dans la culture française ? Il est plus logique de penser qu'on procède ainsi journellement par seule référence à cette disposition observable et que cette disposition répétée informe seule les idées que l'on peut s'en faire et le devoir social de conformité. Autrement dit, tout semble se passer comme si la « tradition » n'était pas dans les idées mais résidait dans les pratiques elles-mêmes, comme si elle était moins un système de pensée que des façons de faire. Si tel n'était pas le cas, l'ethnologue se verrait doté d'un redoutable privilège, celui d'être seul à même d'énoncer la tradition de l'Autre, en la construisant inductivement à partir d'observations. A défaut d'un détenteur qualifié de la tradition, on aurait toujours besoin d'un ethnologue pour s'approprier sa tradition.

25 Il ne nous reste plus qu'à nous interroger sur la troisième définition de la tradition : celle qui met en avant non plus le contenu transmis mais le moyen de la transmission. Dans cette perspective, rappelons-le, la tradition serait ce qui, dans une société, se reproduit de génération en génération par le seul truchement de la mémoire orale.

26 C'est à partir de cette approche du fait de tradition que l'ethnologie a développé les réflexions les plus intéressantes sur les mécanismes sociaux et psychologiques de la transmission culturelle. Mécanismes sociaux : ceux qui sont à l'œuvre dans l'organisation collective de l'inculcation de la tradition. Mécanismes psychologiques : ceux qui sont mobilisés dans les processus d'interaction (du type écouter/réciter, observer/répéter) et de mémorisation dans les cultures dites à tradition orale. On pense à tous les travaux, notamment à ceux de Goody, qui se sont penchés sur la rupture induite par l'introduction de l'écriture dans les sociétés qualifiées de traditionnelles précisément parce que sans écriture (ou considérées comme telles). Nous y reviendrons plus loin en abordant la notion de société traditionnelle.

27 Mais observons en même temps que cette approche de la tradition privilégiant le moyen de sa transmission et la forme qu'elle emprunte, ne résout aucun des problèmes que nous avons entrevus : celui de la délimitation des faits traditionnels (qu'est-ce qui n'est pas traditionnel dans une société à tradition orale ?), celui des dispositifs de sélection, celui des opérations individuelles et collectives effectuées sur les choses transmises et de la compatibilité entre ces opérations et le fait de conservation, celui de la « force » de la tradition et de l'origine de cette force.

28 Que la tradition soit envisagée comme simple fait de permanence dans le temps, comme message culturel enfoui dans des pratiques ou comme moyen spécifique de transmission, elle garde une grande partie de son mystère. En effet, aucune de ces acceptions ne permet de délimiter en raison entre des faits traditionnels et d'autres qui ne le seraient pas, ni de percevoir où se situeraient exactement les mécanismes de sa perpétuation. Définie en ces termes, la tradition ne dévoile ni sa nature ni les sources de son autorité sociale.

La tradition au présent

29 Peut-être convient-il alors, comme nous y invitent les travaux de Boyer et de Pouillon, de raisonner autrement et d'abandonner les deux présupposés qui commandent les usages du vocable de tradition. Selon le premier, la tradition serait un donné promis d'avance au recueil et à la connaissance. Elle existerait toute prête à être enregistrée (ou stockée) dans une *vérité* qui ne devrait rien ou presque aux hommes du présent. Ceux-ci la recevraient passivement, la conserveraient en la répétant de façon stéréotypée. Quant au second présupposé, il conduit la réflexion, suivant une manière propre à notre culture de penser l'historicité, à enfermer la tradition dans le seul trajet qui mène du passé vers le présent. Son élaboration serait à sens unique : elle épouserait le mouvement du temps ; sa vérité serait d'ordre chronologique. Elle jouirait, en somme, de tous les privilèges de l'âge en étant reconnue comme d'autant plus véridique et agissante qu'elle serait ancienne.

30 Prendre le contrepied de ces préjugés culturels ne résout pas, à coup sûr, tous les problèmes anthropologiques que soulève la notion de tradition mais elle présente au moins le mérite de mettre en accord emploi conceptuel et attitude des ethnologues sur le terrain, ce qu'ils disent d'elle et ce qu'ils font d'elle, bref d'offrir quelques éléments pour une ethnographie raisonnée des phénomènes traditionnels.

31 En quoi consiste alors la tradition ? Elle n'est pas le produit du passé, une œuvre d'un autre âge que les contemporains recevraient passivement mais, selon les termes de Pouillon, un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. « Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant » (Pouillon, 1975 : 160). Dans cette acception, elle n'est pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être.

32 Il s'ensuit que l'itinéraire à suivre pour en éclairer la genèse n'emprunte pas le trajet qui va du passé vers le présent mais le chemin par lequel tout groupe humain constitue sa tradition : du présent vers le passé. Dans toutes les sociétés, y compris les nôtres, la tradition est une « rétro-projection », formule que Pouillon explicite en ces termes : « Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs » (*ibid*). La tradition institue une « filiation inversée » : loin que les pères engendrent les fils, les pères naissent des fils. Ce n'est pas le passé qui produit le présent mais le présent qui façonne son passé. La tradition est un procès de reconnaissance en paternité.

33 On objectera peut-être qu'il faut bien que le passé ait été et d'une certaine manière persiste pour que le présent puisse s'en saisir, que son invention ne saurait être absolument libre. Sans doute ; mais, ainsi que le dit Pouillon, « le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent » (*ibid*). Or ces limites sont singulièrement floues : la marge de manœuvre qu'offre le passé ne connaît pratiquement pas de bornes comme les historiens le savent bien. Un mot suffit parfois à recréer tout un univers présentant aux yeux des contemporains des garanties d'« authenticité » suffisantes pour l'ériger en tradition, l'établir comme référence.

34 Cette approche du fait de tradition évacue donc comme faux problème la question, entrevue plus haut, du changement et de la conservation, des taux relatifs de transformation et de préservation. Il n'est certes jamais inutile d'en savoir un peu plus long sur les matériaux dont le présent s'empare pour les constituer en tradition mais quand bien même pourrait-on vérifier que celle-ci trahit la vérité du passé, la tradition n'en resterait pas moins la tradition. Sa force ne se mesure pas à l'aune de l'exactitude dans l'exercice de la reconstitution historique. Elle dit « vrai » même quand elle dit faux puisqu'il s'agit moins pour elle de correspondre à des faits réels, de refléter ce qui fut que d'énoncer des propositions tenues, en somme par avance, pour consensuellement vraies. Sa vérité n'est pas, pour reprendre une distinction classique, du type correspondance (*adaequatio*) mais du type cohérence. Il en est, d'une certaine manière, de la tradition comme du témoignage : une rhétorique de ce qui *est censé* avoir été[4].

35 Dans cette perspective, enfin, la tradition ne relève pas seulement d'une problématique en termes de sens mais aussi fonctionnelle. Elle ne se contente pas de dire quelque chose du passé, elle le dit eu égard à certaines fins qui commandent assurément le contenu du message. Si elle est un point de vue, elle est aussi un dispositif qui a son utilité en général (et au singulier) et en particulier (et au pluriel). L'utilité en général d'une tradition est de fournir au présent une caution pour ce qu'il est : en l'énonçant, une culture justifie d'une certaine manière son état contemporain. Sa tradition, ce sont ses références, ses états de service, ses témoins de moralité ; son héritage — si l'on veut — mais à la différence des héritages politiques, toujours subis et vilipendés, un héritage assez librement constitué, comme on l'a vu, et généralement glorifié. Grâce à elle, une culture se dote du « génie » qui lui convient, qu'elle pare d'un vêtement archaïque tant il est vrai que la patine en ce domaine est signe de qualité et dont elle use comme d'une carte d'identité. L'utilité en particulier d'une tradition est d'offrir à tous ceux qui l'énoncent et la reproduisent au jour le jour le moyen d'affirmer leur différence et, par là même, d'asseoir leur autorité. Pouillon insiste à juste titre sur la multiplicité des traditions au sein d'une société, phénomène que tend parfois à occulter une ethnographie trop imprégnée d'unanimisme social et que l'étude des sociétés plus stratifiées met en évidence. Ici chaque groupe, chaque entité sociale se cherche *sa* tradition en allant puiser dans le passé le pavillon qui lui convient. L'univers académique offre maints exemples d'une quête systématique d'ancêtres exerçant, tels

qu'ils sont redécouverts dans leur vérité d'origine (le vrai Marx, le vrai Freud...), une fonction de caution ou, comme l'on dit de manière triviale, de « couverture » intellectuelle.

36 Il existe à Paris une teinturerie dont l'enseigne porte cette seule mention : Parfait, élève de Pouyanne. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que peu de clients savent au juste qui était Pouyanne, en quoi consistait son art particulier et les conditions exactes dans lesquelles il en a livré les secrets à Parfait. Mais en peu de mots l'essentiel d'une tradition est suggéré : une origine prestigieuse et quelque peu lointaine, un savoir mystérieux, une connaissance préservée, un héritage exclusif, une différence proclamée, une autorité affirmée. Ainsi se dit une tradition.

La notion de société traditionnelle

37 On évoquera plus brièvement la notion de société traditionnelle. De toutes les acceptions de cette notion, s'inscrivant dans ce qu'il est convenu d'appeler en ethnologie le « grand partage » entre sociétés et cultures, on ne retiendra que celle qui est fondée littéralement sur le critère de traditionalité. Comme leur nom l'indique, certaines sociétés seraient plus traditionnelles que d'autres nommées du même coup modernes.

Quelles sociétés sont les plus traditionnelles ?

38 Admettons provisoirement ce que nous avons critiqué plus haut, à savoir que la tradition serait la conservation d'un contenu culturel. Il apparaît, presque à l'évidence, que si des sociétés sont traditionnelles en ce sens, ce sont bien les nôtres qui croulent sous le poids des archives et des livres, ont inventé les musées et la profession d'antiquaire et ont conféré à l'histoire, définie comme la restitution du passé, le statut privilégié que l'on sait. Les sociétés modernes devraient être les plus traditionnelles.

39 Ce ne serait donc pas la tradition qui ferait les sociétés traditionnelles mais le degré de soumission à ce qu'elle énonce. Les sociétés traditionnelles seraient des sociétés de conformité. Prenons cette proposition au sérieux bien qu'à la réflexion mesurer le degré de traditionalité d'une société est une entreprise aussi difficile que celle qui consiste à évaluer un coefficient de changement ou un taux de préservation. Il n'est pas inutile de rappeler, comme l'a fait Pouillon (1977 : 204), qu'il y a plusieurs décennies déjà un ethnologue, Hocart, refusait dans un article significativement intitulé *Are Savages Custom-bound* ?, daté de 1927, que nos sociétés fussent moins soumises à la tradition que ces sociétés que nous appelons traditionnelles. D'une comparaison entre l'Européen et le Mélanésien, il concluait que l'Européen ploie, davantage que le Mélanésien, sous le poids de la tradition. Son argument était le suivant : l'éducation débute plus tôt dans nos pays, son oubli advient donc plus tôt également ; par conséquent, les comportements de l'Européen lui apparaissent comme plus libres, moins appris qu'en Mélanésie ; or moins l'homme en est conscient, plus il obéit à la tradition...

40 Voici qui conduit à évoquer une idée souvent présente en arrière-plan dans les représentations que nous nous faisons de la différence entre « eux » et « nous », entre les sociétés dites traditionnelles et les sociétés appelées modernes. Les premières seraient gouvernées par le principe de traditionalisme. En d'autres termes, certaines sociétés, au contraire d'autres, non seulement veulent conserver mais entendent se conformer aux décrets du passé. Elles se conduisent ainsi soit en fonction d'un véritable « projet » de société, d'une charte culturelle inscrite dans leur être collectif (hypothèse présente dans certains textes de Lévi-Strauss) soit qu'elles obéiraient à une disposition psychologique de type conservatiste (hypothèse cognitiviste). « Le traditionalisme serait la cause de la tradition » (Boyer s.d. : 14). A la suite du philosophe Eric Weil, Boyer a proposé la critique de cette vision des choses sur la base stricte des données ethnographiques. « Le traditionalisme, écrit-il, consiste à se former une certaine représentation des éléments culturels, à juger que certains d'entre eux sont un héritage du passé et à les préférer justement pour cette raison. Autrement dit, le traditionalisme suppose une représentation consciente de ce qui est censé constituer l'héritage culturel et, d'autre part, une comparaison avec d'autres choix possibles. Or c'est là un genre de représentations que l'on ne trouve pas dans une société traditionnelle et c'est précisément cela qui la rend traditionnelle » (Boyer, *ibid* : 15). C'est dans nos propres sociétés que l'on s'attache à effectuer

un tri dans le passé, à définir les « bons » héritages culturels, à faire un choix délibéré de ce qui est traditionnel et de ce qui ne saurait l'être, à manifester la volonté de s'y maintenir et, le cas échéant, de contraindre l'ensemble du corps social à s'y conformer.

41 Il n'est sans doute pas possible d'écarter aussi catégoriquement que ne le fait Boyer l'idée qu'à l'intérieur des sociétés traditionnelles la pensée collective soit en mesure de faire des choix de passé plus ou moins conscients. En évoquant la question des relations entre mythes et règles d'action, Lévi-Strauss a fait la démonstration que cette manière de penser le social pouvait se prêter, dans certains cas, à une sorte de contrôle expérimental (Lévi-Strauss, 1983). On ne voit pas pourquoi les sociétés modernes auraient le monopole des projets de société. Il est un fait néanmoins que peu d'ethnographes ont croisé sur leurs terrains, si ce n'est dans des sociétés que l'histoire — la nôtre en l'occurrence — a placées à la croisée des chemins, des Bonald ou des Saint-Vincent de Lérins. Il est peu de conservateurs déclarés dans les sociétés sans Etat qui ressentiraient la nécessité de rappeler à tous que « la vérité, quoique oubliée des hommes, n'est jamais nouvelle, qu'elle est du commencement (...) que l'erreur est toujours une nouveauté dans le monde, qu'elle est sans ancêtres et sans postérité » (Bonald), peu d'intégristes dans les sociétés polythéistes qui éprouvent le besoin d'affirmer qu'« il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous » (Saint-Vincent de Lérins), peu de lettrés dans les sociétés à tradition orale défendant farouchement la lettre de la tradition orale. Il n'est pas sûr que cela aille absolument de soi dans les sociétés traditionnelles ; il est, en revanche, certain que cela ne va nullement de soi dans les nôtres.

42 Il paraît assez logique d'admettre que toutes les sociétés se constituent au jour le jour des traditions en développant des points de vue sur leur passé, que toutes élèvent la tradition à la hauteur d'un argument et que chez toutes le critère de l'« authentique » tradition n'est pas son seul contenu, bien hypothétiquement conservé en l'état, mais bien l'autorité sociale de ceux qui ont reçu pour mission (ou se sont donné à eux-mêmes la mission) de veiller sur elle, c'est-à-dire d'en user.

43 Dès lors, la seule question ethnologiquement pertinente n'est pas de s'interroger sur le moyen d'opposer globalement des sociétés entre elles du point de vue de leurs relations à la tradition[5] mais de se demander quelle différence introduit l'écriture, comme moyen de conservation et de communication, dans la manière dont des sociétés se constituent leurs traditions et les utilisent. Précisons toutefois qu'une telle question laisse de côté le problème de la nature même du fait d'écriture (où commence-t-elle ? N'est-elle pas déjà présente dans les sociétés orales ?) et de la possibilité de séparer radicalement entre sociétés à écriture et sociétés sans écriture.

Tradition et aptitude au changement

44 Quelle différence donc entre le « traditionnel » des sociétés à tradition orale et le « traditionnel » des sociétés à tradition écrite ? En s'appuyant notamment sur les travaux de Goody, Pouillon apporte quelques éléments de réponse à cette question qui vont à l'encontre de ce que l'on tendrait à penser spontanément (Pouillon, 1977).

45 L'utilisation de l'écriture introduit la notion de modèle ou, si l'on veut, d'original au moins relatif (« Il n'est pas nécessaire, rappelle Pouillon, que le modèle soit l'original » : l'important est qu'on le présente comme tel). Du même coup, l'effectuation de la tradition peut se faire en référence à la bonne version ou prétendue telle. Et, curieusement au moins en apparence, ce sont nos sociétés, non pas les sociétés à tradition orale, qui vont cultiver l'art de la mémoire, ériger la reproduction conforme (la copie) en vraie fidélité[6]. « Nous continuons, écrit Pouillon, à faire prévaloir la remémoration exacte sur la reconstruction créatrice », cette dernière incarnant la fidélité des sociétés sans conservation littérale. Bref, l'écriture tend à éliminer la part de créativité dans la constitution au jour le jour de la tradition. Si elle n'était que la préservation de ce qui fut dans le passé, les sociétés les plus traditionnelles seraient les sociétés modernes qui disposent avec l'écriture de l'arme absolue pour contrôler l'exactitude de la reproduction.

46 Mais, en même temps, l'écriture va autoriser l'éclosion d'un autre type de créativité. Goody la nomme « innovation radicale ». Sans prétendre rentrer ici dans une discussion approfondie du problème, il n'est pas sûr que l'essentiel soit dans l'amplitude du changement produit. En

effet, le radicalisme d'une innovation n'est pas susceptible d'une mesure rigoureuse. C'est, ici encore, affaire de point de vue. Néanmoins chacun peut entrevoir, intuitivement au moins, ce qui sépare la créativité « cyclique », celle qui s'exprime dans l'inventivité ordinaire de qui reconstruit quotidiennement la tradition, barde, conteur, officiant ou artisan, de la créativité-rupture qui paraît propre aux sociétés à écriture. Puisque dans ces sociétés la tradition est précisément consignée, transcrite dans sa lettre, on peut s'en écarter et surtout s'en écarter *délibérément.*

47 Au contraire, dans les sociétés où la tradition est un ensemble flou de versions toujours recréées, librement élaborées, la déviance s'inscrit nécessairement en pointillé. On y sait, en général et comme d'instinct mais d'instinct culturel, quelle est la « bonne » effectuation de la tradition mais on est bien en peine d'expliquer pourquoi à l'ethnologue. La fidélité au texte appelle l'existence d'un texte mais l'« esprit » d'une tradition n'a pas d'étalon.

48 Prenons, avec quelques arrière-pensées étant donné notre sujet, l'exemple de l'orthographe[7]. On sait la vivacité des réactions que provoque, en France, toute suggestion de la réformer alors que, soit dit en passant, l'Espagne, le Portugal, la Hollande, l'Allemagne et l'Union soviétique ont procédé à une mise en ordre de leur propre système orthographique. Parmi les très nombreux arguments développés contre sa simplification et sa rationalisation[8], il y a celui-ci : on ne saurait toucher à une expression graphique qui assure à travers les siècles la pérennité de la culture française en permettant à l'homme moderne de pénétrer de plain-pied dans les chefs-d'œuvre de son passé. L'orthographe conserverait les valeurs du passé ; elle serait une tradition au sens de message culturel. Or personne n'ignore que l'orthographe, en tant que code obligatoire (et objet de culte) ne remonte qu'au XIXe siècle, avec le développement de l'enseignement primaire. La définition même du mot, faisant appel à la règle, est rigoureusement moderne : elle date de la prise en charge de l'orthographe par l'État, quand, nationalisée, elle devint officielle et obligatoire. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on s'en souciait fort peu. Les auteurs, les imprimeurs et même les rédacteurs de dictionnaires avaient leurs usages particuliers. Voltaire opéra sa propre réforme à son profit exclusif. Que signifie l'expression « savoir l'orthographe » quand plusieurs graphies coexistent ? Au milieu du XIXe siècle encore, les usagers se rattachent à deux courants ; il y a deux orthographes en présence, singulièrement mouvantes l'une et l'autre, l'« ancienne » (mais par rapport à quoi ?) et la « nouvelle » que suivent, disent les historiens, les deux tiers des académiciens. Bref, la faute d'orthographe n'apparaît que lorsque la norme succède à l'usage ou, plus exactement, quand on ne peut plus parler d'un usage distinct de la norme. Avec la codification de l'orthographe naît la question de son changement, de sa réforme qui, si modérée puisse-t-elle apparaître, est sur-le-champ assimilée à une « innovation radicale ».

49 Il en est, d'une certaine manière, de la culture en général comme de l'orthographe. Pour vouloir changer, sinon nécessairement changer *de facto* (mais c'est un autre problème), il faut disposer d'une référence aussi assurée que possible à ce par rapport à quoi l'on entend changer. Plus une société a les moyens de reproduire exactement le passé, plus elle est donc apte à perpétrer le changement. A l'inverse, moins une société a les outils et le souci de la conservation littérale du passé, moins elle détient la capacité sinon de changer du moins de projeter le changement. Tout comme il faut avoir su pour être à même d'oublier ou comme il n'est pas de transgression sans interdit, la traditionalité est une condition du changement. Faute de tradition dûment enregistrée, on s'en tient à... la tradition.

Bibliographie

ARIES, P., 1973. L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Paris, Seuil.

BESLAIS, E., 1965. Rapport général sur les modalités d'une simplification éventuelle de l'orthographe française, Paris, Didier.

BLANCHE-BENVENISTE, C. et A. CHERVEL, 1969, L'ortographe, Paris, Maspero.

BOYER, P., 1984. « La tradition comme genre énonciatif » Poétique, 58, 233-251.

1986. « Tradition et vérité », L'Homme, 97-98, 309-331.

s.d. La pensée traditionnelle, essai de description cognitive, Paris, (multigraphié).

LEVI-STRAUSS, C., 1983. Anthologie structurale deux, Paris, Plon.

SAHLINS, M., 1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

1982. « Other Times, Other Customs ; or the Anthropology of History » American Anthropologist, 85 (3), 517-544.

NORTON, CRU J., 1930. Du témoignage, Paris, Gallimard.

POUILLON, J., 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction » in J. Pouillon Fétiches sans fétichisme, Paris, Maspero, 155-173.

1977. « Plus ça change, plus c'est la même chose », Nouvelle Revue de Psychanalyse, 15, 203-211.

Notes

1Il s'agit des travaux de P. Boyer et de J. Pouillon dont l'on trouvera la référence dans la bibliographie. Ceux qui les connaissent constateront sans peine que cet article n'est qu'un commentaire de leurs réflexions et comprendront que je leur exprime ma reconnaissance pour avoir bien voulu me les communiquer. Je dois toutefois signaler que les travaux de Boyer ne traitent que de la tradition *orale* dont il s'efforce de décrire les propriétés d'un point de vue cognitiviste mais il m'a paru que sa critique des théories « abstraites » de la tradition valaient aussi pour l'étude des phénomènes traditionnels propres aux sociétés à écriture.
2Voir les travaux de M. Sahlins.
3Le recours à l'étymologie ne vaut nullement argument. Comme le rappelle plaisamment Pouillon, le sens historiquement premier d'un mot ne commande nullement l'emploi qu'en fait le locuteur moderne puisque généralement il l'ignore. Viendrait-il d'ailleurs à s'y conformer qu'il serait le plus souvent incompris !
4J. Norton Cru (1930) rappelle ainsi que presque tous les témoins de la Première Guerre mondiale évoquèrent à l'envi l'attaque à la baïonnette. Or, à l'en croire, l'attaque à la baïonnette ne fut qu'exceptionnellement pratiquée. Elle acquit pourtant le statut d'image traditionnelle du courage déployé dans les tranchées au point que les acteurs eux-mêmes, de bonne foi cela va sans dire, l'authentifièrent.
5On peut signaler à ce propos qu'en empruntant une démarche strictement cognitiviste, définissant la tradition comme un certain mode d'interaction, Boyer concluait que certaines sociétés, parmi les plus « primitives », ne sont pas traditionnelles (ainsi les sociétés de chasseurs-cueilleurs) tandis que certaines théories développées dans les sociétés modernes relèvent du genre traditionnel (les théories de la conspiration selon Popper : le marxisme et la psychanalyse).
6C'est ainsi que la fonction de la lecture, sous l'Ancien Régime, était bien différente d'aujourd'hui. Alors que nous lisons pour apprendre du nouveau, on lisait autrefois pour reposer sa mémoire. « Les élèves, écrit Ariès, reprenaient ensemble et psalmodiaient la phrase donnée par le professeur et ils répétaient le même exercice jusqu'à ce qu'ils l'aient retenu par cœur. Les prêtres pouvaient dire de mémoire presque toutes les prières de l'office. Dès lors la lecture n'était plus un outil indispensable de connaissance. Elle servait seulement à aider leur mémoire en cas d'oubli et de défaillance. Elle leur permettait seulement de reconnaître ce qu'ils savaient déjà et non de découvrir quelque chose de nouveau » (Ariès, 1973 : 145).
7On consultera sur ce point Beslais (1965) et Blanche-Benveniste et Chervel (1969).
8On laisse délibérément de côté les arguments « techniques » qui s'affrontent dans le débat sur l'orthographe. Mais il faut rappeler que l'orthographe française ne forme pas aussi rigoureusement système que ne se plaisent à le dire les tenants du *statu quo* et qu'abondent en elle les graphies faussement étymologiques et les fantaisies patiemment accumulées et recueillies par l'histoire.

Pour citer cet article

Référence électronique

Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* [En ligne], 9 | 1987, mis en ligne le 19 juillet 2007, 04 janvier 2013. URL : http://terrain.revues.org/3195 ; DOI : 10.4000/terrain.3195

Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, 9 | 1987, 110-123.

À propos de l'auteur

Gérard Lenclud
Laboratoire d'anthropologie sociale

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Entrées d'index

Index thématique : tradition (notion de)